

Мартин Канушев

БЕЖАНЕЦЪТ – СОЦИАЛНА ТРАЕКТОРИЯ ПРЕЗ КОНСТИТУТИВНИТЕ ФИГУРИ НА ЧУЖДОСТТА

Настоящото изследване има за цел да тематизира в рамките на общия познавателен контекст на проблема за чужденеца социалната ситуация, в която пребивава една негова радикална историческа метаморфоза през XX век – бежанецът. Следвайки социологическата рефлексия-традиция, ще се придържам към генералното обобщение, че съществуват „два характерни смисъла на „чуждост“”. *Първо*, осъзнаване на чуждостта като онтологически наложена позиция: да проумееш, че обкръжаващият свят е загубил познатите очертания, че упорства на всеки опит да бъде подчинен „с мисъл или с действие”. *Второ*, чуждостта, възприета като автономна позиция: да се поставиш в практическо съответствие с проблематизиралата се социална реалност, да бъдеш абсолютно подвижна точка, която съизмерва несъизмеримите светове. Да бъдеш, както казва Бодлер, „калейдоскоп, надарен със съзнание” (Коев, 1991: 29).

В настоящия текст няма да се докосвам до втория модус на чуждостта – „социалния учен като чужденец”, – а ще се опитам да анализирам фигурата на бежанеца като радикална форма на отчужденост (в резултат на изключеност) във и от социалния свят. Първоначално ще възпроизведа ключовите моменти от анализа на Георг Зимел върху „социологическата форма на чужденец като синтез между отдалеченост и близост”. След това ще проследя конститутивните елементи в разбирането на Алфред Шюц относно „чужденеца като възрастен индивид от нашето време и цивилизация, който се опитва да бъде приет трайно или да поне да бъде допуснат от групата, към която се стреми”. И накрая през аналитичните стратегии на Хана Аренд и Джорджо Агамбен ще се опитам да реконструирам историческите условия за възможност на фигурата на бежанеца: „като понятие-граница, което поставя под въпрос фундаменталните категории на националната държава, от социалната връзка раждане-нация до социалната връзка човек-гражданин”. По този начин ще бъде освободено интерпретативно поле за категориално реактивиране, имащо за цел изграждането на устойчива и последователна политика, в която бежанският въпрос няма

бъде отделен и изключен нито в структурата на държавния ред, нито в логиката на човешките права. Още по-малко пък заточен сред нерешимите етически проблеми.

Да бъдеш чужденец, или що е синтез между близост и отдалеченост

„Така чуждостта парадоксално се сплита с всекидневността в онтологическата ситуация на съвременния човек, слага неизлечим отпечатък върху социалния му опит. Чужденецът като *alter ego* на всекидневния човек търси глобална перспектива към социалното си съществуване, но съществуването му всъщност е непрекъснато установяване и възпроизвеждане на проблематичността на социалния живот. Той отказва да се разтвори във всекидневните фрагменти на социалния живот и затова е постоянно в обкръжението на безсмислени и враждебни предмети. Под въпрос за него е всяко начало. Той търси пораждащ принцип в самия себе си като следствие от чудовищното си откритие, че социалният живот е лишен от *единен пораждащ принцип*. На алтруизма на себеотдаването във всекидневното действие чужденецът противопоставя егоизма на съзерцателността си, на собственото си не-битие.

Чужденецът е опакото на всекидневния човек, той е постоянен симптом за криза във всекидневното битие, криза на неговата идентичност” (Коев, 1991: 4). Да бъдеш чужденец не е въпрос на личен или колективен избор, още по-малко на някакъв природен, божествен или човешки закон; чуждостта е въпрос на онтологична принуда, на наложена и приета позиция, която се конституира чрез негативно оттласкване от самия социален свят; свят, който от саморазбиращ се се е превърнал в неразбираем и от този момент нататък трябва да бъде разпитван едва ли не безкрайно и дълбочинно.

Чуждостта е автономна позиция, категорично заявява Кольо Коев, когато анализира отклонението към Глава IX на „Социология” на Георг Зимел. Именно тук немският социолог представя „социологическата форма на чужденец като постоянен синтез между отдалеченост и близост” и я възплъщава не в някой друг и различен субект, а във фигурата на „бродещия” (но не този, „който днес идва, а утре си отива, а в смисъла на този, който днес идва, а утре остава – така да се каже, на потенциалния бродещ; този, който, макар и да не е продължил пътя си, не е преодолел напълно разрыва между идване и отиване” (Зимел, 1907: 509). Дали още тук не е мястото да се запитаме: ако въпросният чужденец на Зимел е потенциалният бродещ, то съвременният бежанец не е ли реалният, така да се каже, емпиричният бродещ; този, който по никакъв начин не може да продължи напред, и то при положение, че за него няма никакъв път за връщане назад?

Втората ключова особеност на чужденеца на Зимел именно поради

методологическия му статус на „кристална” социологическа форма е неговата архитипичност спрямо всички емпирични прояви. Подобен списък, разбира се, е незавършен – „човекът от метрополиса”, „маргиналният”, „безделникът”, „странникът”, „шляещият се” – това са все негови емпирични превъплъщения. Заедно с това те представляват и социални типове, които могат да съществуват единствено като действителни отклонения от своя „нормативен” образец. Както убедително доказва Кольо Коев, всеки от въпросните типове позволява да бъде третиран като характерна форма на жизнено присъствие на съвременния учен в социалния свят. И още нещо: чуждостта не представлява изведнъж наложена позиция, така да се каже, едно внезапно сполетяващо или предизвикано отвън събитие; тя е въпрос на постепенно оформяне на съзнанието, в чиято основа се намира едно прогресиращо отрицателно отблъскване („серия от негативни отнасяния”) спрямо социалната реалност. Накратко общият знаменател, който обединява философските и социологическите рефлексии върху чужденеца през XX век, е едно „негативно дефиниране на неговия статус по отношение на трайно включения в група, на този, който е фиксиран към определен културен образец” (Коев, 1991: 15). Оттук и безкритичното отъждествяване на чужденеца на Зимел при конструирането на типология на неговите статуси: с „аутсайдера”, с „гостенина”, с „новодошлия”, с „временно пребиваващия”, с „нашественика”, с „вътрешния враг”, с „граничния човек” и т. н., което наистина се корени в методологическото неразбиране на въпросната „архитипичност”.

Ако следваме тази изследователска нагласа, бихме могли да отправим подобна критична бележка и към „Чужденецът” на Алфред Шютц, тъй като за целите на неговото изследване „понятието „чужденец” ще означава възрастен човек от нашето време и цивилизация, който се опитва да бъде приет трайно или поне да бъде толериран от групата, към която се стреми” (Шютц, 1999: 7). И именно поради това социалната ситуация на имигранта е прицелна точка на неговото социологическо изследване. Останалите примери, които Алфред Шютц посочва, също могат да бъдат мислени единствено в подобен теоретичен контекст: кандидатът за членство в затворен клуб; бъдещият младоженец, който желае да бъде приет в семейството на момичето; синът на фермера, който влиза в колеж; гражданинът, който отива да живее на село; „избраникът”, който постъпва в армията. „При всички тях началната позиция е строго определена положително и колизията се ражда от сблъсъка на тази позиция с другата „култура”, в която индивидът се стреми да проникне. Тук интересът на изследователя е насочен преди всичко към „типичната криза”, която преживява индивидът, оказал се чужденец” (Коев, 1991: 15).

Но чужденецът на Георг Зимел – и това е от изключително значение – не преживява въпросната типична криза, защото неговата нагласа не цели да се освободи от своята особена позиция. Защо? Защото социоло-

гическата логика на Зимел е различна и поради това – несъизмерима: за него чуждостта е „напълно позитивно отношение”, „една особена форма на взаимодействие”, „единство на близост и отдалеченост”, жизнена констелация, при която: „дистанцията вътре в отношението означава, че близкият ни е далечен, чуждостта обаче означава, че далечният ни е близък” (Зимел, 1907: 685). Оттук и закономерният извод: да бъдеш чужденец според Зимел означава перманентно и устойчиво да заемаш автономна социална позиция; обратното, да станеш чужденец според Шютц означава нетрайно, преходно и регресиращо да заемаш временна позиция, която представлява междинен пункт към окончателното установяване в определена социална група. Не би могло да бъде по друг начин, защото в изследването на Шютц чужденецът е изначално и еднозначно изключен от преживяването на миналото на групата, към която се стреми. Но успоредно с това той носи в собствената си идентичност „културния образец” на своята собствена група. В културната перспектива на новата група, която е неговата настояща цел, той обаче е „човек без история” и именно поради това е възприеман като чужденец. Накратко изходният пункт или началният момент, около който се конституира въпросната генеалогия на понятието „чужденец”, е плоскостта „наше-чуждо”, а водещият принцип, който конструира една демаркационна линия, е културната идентичност на собствената група.

Три са възможните оглеждания и противопоставяния в плоскостта „наше-чуждо”: конструирането на едно „не-отношение”, сравняването чрез една рефлексивна позиция и изграждането на една рефлексивност от „втора степен”.

Най-напред чужденецът може да бъде лишен от позитивен смисъл (и именно по този начин до реалността „бежанец” остава да бъде направена една-единствена крачка – изключването, и често затварянето). Примерът на Зимел е красноречив и трябва да му бъде обърнато специално внимание. „За гърците варвари са били всички не-гърци и на тях са им били отричани всеобщите свойства, признавани за единствено само човешки. „Ние” обявяваме тези, които не са „наши”, за варвари, като запазваме общочовешките качества за „нас”. Тук очевидно липсва собствено *рефлексивната* позиция. Ние не се „оглеждаме” в другия, за нас той е едно голо „не”, затова и отношението ни към него е (според справедливата забележка на Зимел) „не-отношение” (Коев, 1991: 17).

На второ място противопоставянето в плоскостта „наше-чуждо” има и друго лице – сравняването. В подобен случай ние заемаме една рефлексивна позиция, като си изработваме „образци за отнасяне” (ако следваме Шютц, това са „схеми за интерпретация” или „схеми за изразяване”) към чуждата група. По този начин възниква нещо, което можем да наречем удвоено или двупосочно съзнание; точно то поставя под въпрос собствената ни групова принадлежност. Въпросната перспектива „ни дава въз-

можност да видим „нашето“, така да се каже, от определена дистанция. Собствената „култура“ се очертава толкова по-релефно, в колкото по-разнообразни образци се оглежда. Само така „нашите“ обичаи могат да бъдат осмислени като по-ценни от „чуждите“ и т. н. Но този тип рефлексивност се реализира като действителна поредица от едностранчиви противопоставяния” (Коев, 1991: 16). Това своеобразно оглеждане в „Другия“ чрез образците за отнасяне, от една страна, ни дава задълбочаващо се разбиране за собствената ни групова принадлежност, а от друга – запазва ценността и културния образец и следователно автономния статут на чуждата група. Тук няма социално място за бежанеца.

Накрая съществува и един друг тип рефлексивност, който условно може да бъде наречен „рефлексивност от втора степен“. В този конкретен случай нашето отношение към „другостта“ минава през особен медиум, който вече е „всмукал“ чуждостта в себе си, преработил и автономизирал я е. Централната теза: именно този медиум анализира Зимел в своето есе „Чужденецът“ и той в съвременните общества наистина е добре познат на всички. Нека накратко да възпроизведем неговата теоретична логика и основни аргументи.

И така за ключова разлика от имигранта (Шютц) или бежанеца (Арент) чужденецът на Зимел не идва от никъде и не отива никъде. Както показва Кольо Коев, „той *поначало* е лишен от история“, следователно той реално е чиста функционалност; медиатор, който опосредява самодвижението на социалните светове. Именно това означава да си „потенциален бродещ“; категория, чрез която Зимел дефинира принципната невъзможност чужденецът „да преодолее разрыва между идване и отиване“. В известен смисъл той има „собствена“ история, изграждаща се около неговата посредническа мисия, но това не е историята на една домашна група и никога няма да бъде историята на новата група. Няма съмнение, че чужденецът е фиксиран в някакъв пространствен кръг, но той е ситуиран тук чрез принципната непринадлежност към него. Точно сега можем да открием едно от същностните свойства на въпросната позиция – чужденецът внася в съответния кръг „качества, които не произтичат от него и не могат да се родят там“ (Зимел, 1907: 685).

От тази гледна точка строгият синтез на близост и отдалеченост, който съставлява позицията на чужденеца, има две много важни измерения. Първото от тях е *подвижността*. Според Зимел само съвършено подвижният „влиза при случай лесно в досег с *всеки* отделен елемент и не е свързан органично... с нито един отделен елемент“ (Зимел, 1907: 687). Но какво означава да си съвършено подвижен в едно социално поле или спрямо социалните редове? Очевидно това означава да не си устойчиво закрепен към статус, позиция или роля, т.е. да пребиваваш в нещо, което условно може да бъде наречено метаперспектива. Примерът на Зимел е красноречив: „емпиричният“ чужденец е търговецът, чиято социална фигура се

вклинява между вече конструираните и разпределени икономически позиции, но не за да заеме трайно една от тях, пък било и най-печелившата, а за да бъде нещо в повече, нещо като „прим” или втора степен спрямо актуалното разпределение на силите. Следствието от тази функция на търговеца е самото динамизиране на икономическото поле; създадена е една от ключовите предпоставки за действителна история на икономическата наука. Чужденецът свързва различни затворени кръгове и ги реактуализира, като практически реализира възможността за безкрайни комбинации; възможност, която не съществува в никой от тези автономни кръгове сам по себе си.

Обективността на чужденеца е другото измерение на тази социална констелация, но тя не представлява „чисто дистанциране и неучастие”, а едно особено съчетание от ангажираност и безразличие. „Обективността също така може да се означае като свобода: обективният човек не е обвързан с никакви установености, които биха могли да предрешат неговото възприятие, разбирането и преценката му. Тази свобода... позволява на чужденеца да преживее и да се отнесе към най-близкото, сякаш го гледа от птичи поглед” (Зимел, 1907: 688). Да си обективен субект означава постоянно да варираш с дистанциите в социалните отношения, функционално да променяш близост и далекост така, сякаш си последната инстанция на границата между различните социални полета. Накратко две са основните измерения на чужденеца на Зимел: една свършена подвижност и една свободна обективност.

Междинно обобщение: трябва да бъде разбрано, че Зимел изследва една „социологическа форма”, която именно защото е социологическа форма няма реално емпирично съществуване. Единствено по този начин става възможно чуждостта да бъде генерализирана като автономна позиция. В подкрепа на тази теза свидетелства и финалът на „Чужденецът”, където немският социолог твърди, че мярата между близост и отдалеченост, макар и да характеризира в някаква степен всяко реално отношение, образува „при особено съотношение и взаимно напрежение специфичното формално отношение към чужденеца” (Зимел, 1907: 691). Оттук и закономерното заключение, че тя се „одействителностява” от различни емпирични съдържания, но нито едно от тях в действителното си съществуване не може да я реализира в онази пълнота, която ни я представя социологическият анализ. Защо? Защото ръководният принцип, пронизващ от край до край творчеството на Зимел, е: „във всяка единичност на живота да се открива целостта на неговия смисъл”. Но този методологически принцип може да бъде строго следван единствено от изследователя, който е дистанциран от социалния живот и който изтръгва „единичните сегменти” от прагматиката на тяхното конкретно историческо съществуване. В подобен смисъл и различните емпирични проекции на чуждостта в научната рефлексия на Зимел (търговецът, предприемачът, изповедникът, подстре-

кателят, съдията, теоретикът-обективен наблюдател) само подчертават архетипичността на своята социологическа форма. Не би могло и да бъде по друг начин: всеобщ архетип (социологическа форма) и социален тип (емпирична проекция) взаимно се бележат и означават; те функционират чрез безкрайното многообразие от тотални факти, в които проблясват различни степени на базовото отношение между близост и далекост.

Да станеш чужденец, или как се усвоява един културен образец

Нека да преминем от социологическата форма на чуждостта към нейните емпирични проекции. Алфред Шютц дефинира понятието „чужденец“ като „възрастен индивид от нашето време и цивилизация, който се опитва да бъде приет трайно или да поне да бъде допуснат от групата, към която се стреми. Великолепен пример за подобна социална ситуация е тази на имигранта и следващият анализ за удобство е разработен с оглед на този случай“. Другите лица на чуждостта са „кандидатът за членство в затворен клуб, бъдещият младоженец, който иска да бъде приет в семейството на момичето, синът на фермера, който влиза в колеж, гражданинът, който отива да живее на село, „избраникът“, който постъпва в армията – това са все чужденци съгласно току-що представеното определение, макар че в тези случаи типичната „**криза**“, която преживява имигрантът, може да приеме по-меки форми или пък въобще да отсъства“ (Шютц, 1999: 7).

И така изходна точка на изследването на Шютц е културният образец на групов живот, така както се представя на здравия разум на човек, който живее своя всекидневен живот в групата сред себеподобни. Понятието „културен образец на групов живот“ обхваща всички специфични оценки, институции и системи на ориентация и ръководство (като например нрави, закони, традиции, привички, обичаи, етикет, мода), които характеризират и дори конституират всяка социална група в даден момент от нейната история. Като всеки феномен на социалния свят този образец има различни аспекти за социолога и за човека, който действа или мисли в неговите рамки. За всекидневния актьор светът се представя във всеки даден момент като стратифициран на различни слоеве на релевантност, всеки от които изисква различна степен на знание. Това, което той иска, е степенувано знание на релевантните елементи, като степента на желано знание съответства на неговата релевантност. Знанието на човека, който чувства, мисли и действа в света на своя всекидневен живот, не е хомогенно; то е некохерентно, само отчасти ясно и съвсем несвободно от противоречия.

Но – и този обрат е изключително важен – системата на знанието, което е некохерентно, непоследователно и неясно, приема за членовете на групата привидността за достатъчна кохерентност, яснота и последователност, за да даде на всеки основателен шанс да разбира и да бъде разбран. „Всеки член, роден или възпитан в групата, възприема готовата стандартизирана схема на културния образец, предоставен му от предшественици,

от учители, от властващите, като безпроблемно и неподлежащо на проблематизиране ръководство във всички ситуации, които нормално се случват в социалния свят. Знанието, свързано с културния образец, носи своята очевидност в самото себе си – или по-скоро то се приема на доверие при отсъствието на доказателство за противното. Това е знание на заслужаващи доверие *рецепти* за тълкуване на социалния свят и за боравене с неща и хора, за да се постигнат най-добрите резултати във всяка ситуация с минимум усилия и чрез избягване на нежелателни последици. Рецептата функционира, от една страна, като предписания за действия и по такъв начин играе ролята на схема за изразяване: който желае да постигне определени резултати, трябва да процедира както е указано в предоставената за целта рецепта. От друга страна, рецептата служи като схема за интерпретация: предполага се, че който постъпва според указанието на специфичната рецепта, ще постигне съответния резултат. Така че функция на културния образец е да елиминира досадните проучвания, предлагайки готови за употреба инструкции, да замени трудната за постигане истина с удобните шаблони и да подмени проблематичното със самообясняващото се” (Шютц, 1999: 11).

Според Шютц мисленето-както-обикновено може да се поддържа, ако са в сила няколко фундаментални допускания: че животът ще продължава да бъде такъв, какъвто е бил досега, т.е. че типично-сходни проблеми, изискващи едни и същи решения, ще се повтарят и че нашият предишен опит ще е достатъчен да се справим с бъдещите ситуации; че ние можем да се уповаваме на предаденото ни знание от родители, учители, традиции и обичаи, дори и да не разбираме неговия произход и действителния му смисъл; че във всекидневния ход на нещата е достатъчно да знаем нещо за общия тип или стил на събитията, с които можем да се сблъскаме в нашия свят, за да можем да се справяме с тях или да ги контролираме; и че нито системите от рецепти като схеми за интерпретация и изразяване, нито тези основни допускания са лично или частно постигнати от нас, а че те се възприемат и прилагат по сходен начин и от другите хора.

Но ако само едно от тези базови допускания престане да функционира адекватно, то „мисленето-както-обикновено става нефункционално”. Именно в този момент възниква прословутата „криза”, която – тук Шютц се позовава на Уилям Томас – „прекъсва потока на привичката и поражда променени условия на съзнание и на практика”, или с други думи, кризата решително отхвърля наличната система от релевантности. Логичното следствие: „културният образец вече не функционира като система от изпитани подръчни рецепти; оказва се, че неговата приложимост е ограничена до специфичната историческа ситуация” (Шютц, 1999: 12).

Жизнената перспектива на чужденеца обаче е принципно различна – фактът, че той се намира в състояние на „лична криза”, го принуждава да не споделя въпросните фундаментални допускания. Той се превръща

в човек, принуден да поставя под въпрос културния образец, който прави възможно съществуването на безвъпросните положения за членовете на групата, към която се стреми. За него културният образец на новата група няма авторитета на изпитана система от релевантни предписания за безвъпросно решаване на всекидневни проблеми. „Следователно чужденецът се насочва към другата група като пришелец в истинския смисъл на тази дума. В най-добрия случай той може да желае и да е в състояние да споделя настоящето и бъдещето на тази група в жив и непосредствен опит: при всички обстоятелства обаче той остава изключен от подобен опит за нейното минало. От гледна точка на групата, към която се стреми, той е човек без история” (Шютц, 1999: 13). От друга страна обаче, чужденецът продължава да носи в самия себе си културния образец на своята домашна група, който е резултат от ненакърнимото историческо развитие и ключов елемент от личната му биография. Именно поради този факт въпросният образец е бил и е безвъпросна схема на съотнасяне за неговия „относително естествен светоглед”. Ето защо в началото чужденецът започва да интерпретира своето ново социално обкръжение чрез собственото си мислене-както-обикновено. В рамките на съответната схема на съотнасяне, пренесена от домашната група, обаче той открива готова представа за образа, за който предполага, че е валиден и в новата група – представа, която по необходимост скоро се оказва неадекватна и невъзможна. „Откритието, че нещата в неговото ново обкръжение изглеждат съвсем различни от това, което той е очаквал да бъдат в една домашна перспектива, често е първият удар върху вратата на чужденеца във валидността на неговото привично „мислене-както-обикновено”. Не само пренесената от него картина за културния образец на групата, към която се стреми, но и цялата непоставяна под въпрос до момента схема на интерпретация, господстваща в домашната група, се оказват безсмислени. Домашната схема за интерпретация не може да бъде използвана като схема за ориентация в новото социално обкръжение. За членовете на чуждата група *техният* културен образец изпълнява функциите на такава схема. Чужденецът обаче не може нито да я използва просто такава, каквато е, нито пък да изгради обща формула на трансформация между двата културни образа, позволяваща му, така да се каже, да преведе всички координати от едната схема на интерпретация в координати, валидни в другата” (Шютц, 1999: 14-15).

Според Шютц чужденецът не може да постигне тази съдбоносна метаморфоза поради две фундаментални причини. Най-напред всяка схема на ориентация предполага, че онзи, който я използва, гледа на околния свят като групиран около него самия и той стои в центъра му. Това означава, че само членовете на вътрешната група, разполагащи с определен статус в нейната йерархия и имащи съзнание относно това, могат да използват нейния културен образец като естествена и надеждна схема за

ориентация. За разлика от това чужденецът много бързо разбира, че не притежава какъвто и да било статус като член на социалната група, към която иска да се присъедини, и че е неспособен да намери отправна точка за своята настояща координация. Той се оказва граничен случай, намиращ се извън територията, покрита от схемата за ориентация, която властва в новата група. Следователно той не може повече да разглежда себе си като център на своето социално обкръжение и този факт довежда отново до разстройване на неговите културни линии на релевантност. И второ, рецептите на културния образец представляват само за членовете на групата единство от препокриващи се интерпретационни и изразителни схеми. За този, който стои отвън, обаче това привидно единство се разпада на части. Чужденецът няма друг избор, освен да се опита да „преведе“ нейните понятия в категориите, валидни за културния образец на домашната си група. Ако са налице съответните интерпретативни еквиваленти, преведените понятия могат да бъдат разбрани и запомнени; те могат да бъдат разпознати по аналогия; „те са подръка, но не и в ръка“. Но дори и в подобен случай той не може да допусне, че неговата интерпретация на новия културен образец съпада с образа, доминиращ над членовете в групата, от която той идва. Обратното, чужденецът е под постоянно напрежение, защото трябва да държи сметка за въпросните фундаментални разминавания във възприятието и прагматиката. „Едва след като е натрупал по именно такъв начин определено знание за интерпретативната функция на новия културен образец, той може да започне да го използва като схема за своето собствено изразяване“ (Шютц, 1999: 16).

И още нещо, което е от изключителна важност: налице е практическа необходимост чужденецът да постигне убеденост, че решенията, предлагани от новата схема на интерпретация, ще доведат до желания от него ефект, макар той да пребивава в специфичната позиция на пришелец, който не може да обхване с един поглед цялостната система на културния образец и който е озадачен от неговата непоследователност, некохерентност и неяснота. Както казва Шютц, следвайки Уилям Томас, той трябва преди всичко да дефинира новата ситуация. Чужденецът не може да спре до едно приблизително запознаване с новия образец, доверявайки се на своето неясно знание за неговия общ стил, а се нуждае от експлицитно познаване на неговите елементи. Следователно формата на неговите културни линии на релевантност по необходимост се различава от тази на члена на вътрешната група. Той използва друга мярка за типичност и анонимност на социалните действия. За него наблюдаваните дейци в групата, към която той се стреми, не пребивават в определена анонимност, т.е. те не са изпълнители на типични функции, а конкретни индивиди. Но той е склонен да приема индивидуалните черти за типични характеристики и поради това не може да интегрира конструираните от него личностни типове в кохерентна картина на групата, към която се стреми. Още по-

малко пък чужденецът може сам да поеме тези анонимни нагласи, които един член на вътрешната група очаква с основание от своите партньори в аналогични ситуации. „Оттук липсата на чувство за дистанция у чужденеца, неговото люшкане между отдалеченост и интимност, колебанието и неувереността му, недоверието му във всяко нещо, което изглежда толкова просто и елементарно за уповащите се на ефикасните безвъпросни рецепти, които само трябва да бъдат следвани, а не разбирани” (Шютц, 1999: 19). Накратко, докато бежанецът с необходимост се стреми към намирането и установяването в собствено убежище, без при това да трябва да усвоява нечий начин на живот, то за чужденеца културният образец на групата, към която се стреми, е „поле на приклучение”, не пространство на очевидни дадености, а „проблемна тема за изследване”, не инструмент за разрешаване на проблемни ситуации, а сама по себе си проблемна ситуация, която трудно може да бъде овладяна и манипулирана.

Както показва Шютц, две са основните характеристики в нагласата на чужденеца спрямо новата група: неговата изчерпателна обективност и неговата съмнителна лоялност. На първо място обективността на чужденеца не може да бъде редуцирана до и обяснена с критическата му нагласа. Той има усещане за некохерентността и непоследователността на културния образец, към който се стреми, но въпросната нагласа произтича от необходимостта да постигне пълно познаване на неговите елементи и да изследва детайлно очевидностите на членовете на вътрешната група. Подобна обективност обаче се корени преди всичко в „собствения му горчив опит за границите на „мисленето-както-обикновено, който го е научил, че човек може да загуби своя статус, своите правила за ориентация и дори своята история и че нормалният начин на живот е далеч по-малко гарантиран, отколкото изглежда. Поради това чужденецът съзира, често пъти с ужасяваща яснота, надигането на криза, която заплашва самия фундамент на „относителния естествен светоглед”, докато всички тези симптоми остават незабелязани за членовете на вътрешната група, уповащи се на ненакърнимостта на обичайния си начин на живот” (Шютц, 1999: 20).

На второ място това е и фундаментална характеристика на фигурата на бежанеца – съмнителната лоялност на чужденеца не е просто един предразсъдък, свойствен на членовете на вътрешната група. Както показва Шютц, подобна ситуация е валидна преди всичко за случаите, в които чужденецът не желае или е неспособен да замени напълно, от край до край, културния образец на своята група с този на новата група. Именно тогава чужденецът не толкова си остава, колкото се превръща в „маргинален човек”, културен хибрид на границата на два различни образца на групов живот, незнаещ към кой от тях принадлежи” (Шютц, 1999: 20). Но е налице и един финален акорд: членовете на вътрешната група биха могли да интерпретират поведението на чужденеца по посока на съмнителна лоялност – тогава, когато той не възприема (нещо повече, съзнател-

но откаже да възприема) техния културен образец в тоталността му като естествен и подходящ начин на живот и като най-доброто от всички възможни решения на какъвто и да било проблем. „Чужденецът е обвиняван в неблагодарност, защото отказва да приеме, че предложеният културен образец му гарантира убежище и защита. Но обвиняващите го не разбират, че той, пребивавайки в състояние на преход, разглежда този образец не като убежище, а като лабиринт, в който е загубил всякакво убежище за собственото си местоположение” (Шютц, 1999: 21). Именно тук, в тази финална ситуация, фигурите на чужденеца и на бежанеца се наслаждат до степен, че не могат да бъдат разграничени една от друга.

Междинно обобщение: за завършек на тази аналитична линия трябва да бъде добавено, че Шютц ограничава своето изследване до специфичната задача на чужденеца, който се стреми към групата – нагласа, която предшества всяко социално приспособяване – и се отказва от социологическа рефлексия върху самия процес на социална асимилация. Въпреки това той прави кратък коментар по отношение на ключовата теза, че чуждостта и познатостта не са ограничени до социалното поле, а са общи категории на нашата актуална интерпретация на света. И схематично описва принципа на нашето социално приспособяване към реалността именно когато наличният ни запас от знание се оказва недостатъчен за решаването на възникналите практически проблеми. „Ако в нашия опит се сблъскваме с нещо непознато отпреди и което следователно се намира извън обичайния ред на нашето знание, ние започваме процес на проучване. Най-напред дефинираме новия факт; опитваме се да схванем неговия смисъл; след това преобразуваме стъпка по стъпка нашата генерална схема на интерпретация на света именно по такъв начин, че странният факт и неговият смисъл стават съвместими и съотносими с всички други факти на нашия опит и с техните смисли. Ако това наше начинание се увенчае с успех, тогава онова, което е било по-рано странен факт, озадачаващ проблем за нашия разум, се преобразува в допълнителен елемент на нашето несъмнено знание” (Шютц, 1999: 21). Този всеобщ процес се конкретизира в особения случай на социално приспособяване, който пришелецът трябва да премине, при това успешно. Неговото адаптиране към новата група, която в началото той възприема като чужда и непозната, представлява дълъг и зигзагообразен процес на проучване на съществуващия културен образец. При положение че необратимият край на този процес е положителен, именно тогава въпросните културни елементи ще бъдат интегрирани като саморазбиращи се факти в един безвъпросен начин на живот, който ще представлява убежище и защита за пришелеца. Оттук финалният извод: само в подобен случай чужденецът престава да бъде чужденец, тъй като неговите специфични проблеми вече са решени. Той се превръща в неразделна част от групата, към която по-рано се е стремял; част от едно социално цяло, което притежава общ жизнен хоризонт на споделени базисни очаквания.

Да се превърнеш в бежанец или да пребиваваш в маргиналност

Оттук нататък ще ни интересува точно противоположният вариант, не превръщането на чужденеца в свой, в „пълноправен” член на новата група чрез процеса на социално приспособяване към съществуващия културен образец, а радикалният отказ от социална асимилация, трансформацията на бежанеца в маргинален човек, в културен хибрид на границата между два различни модела на колективен живот. Бежанецът за разлика от чужденеца на Зимел не е потенциалният бродещ и за разлика от чужденеца на Шютц не е доброволният имигрант. Той не се стреми да се интегрира в някаква нова група, по-скоро обратното, той е принуден да пренесе, да запази и да брани (заедно с останалите бежанци) „нашия” културен образец в една враждебна политическа територия. Точно в този смисъл той не представлява синтез на близост и отдалеченост, нито се стреми да усвои нечий начин или стил на живот; на него му е жизнено необходим поне минимум анклав реалност, т.е. убежище, където да продължи да бъде той, въпреки че вече не може да бъде. Бежанецът няма път нито напред, нито назад. Напред той не може да срещне някого, с когото да изгради групова идентичност; назад не го очаква никой, с когото да има общосподелено минало. Бежанецът може да бъде единствено маргинален човек в двойния смисъл на понятието: спрямо „тук” и „там”, спрямо миналото и настоящето, спрямо двете общества, „старото” и „новото” социално обкръжение.

Нека сега да се обърнем към Хана Аренд и Джорджо Агамбен. Ключовата предпоставка: от три века насам е налице процес на нарастващо вписване на биологичния живот в механизмите на властта. Но ако на прага на модерността животът се е превърнал по съвършен начин в залог на политическите стратегии, то преди стремително да се появи в началото на XX век и да достигне до своите завършени тоталитарни форми, биополитическата форма на властта чрез едно постъпателно движение се развивала от средата на XVIII и през целия XIX век. В действителност след този първоначален исторически период всяко значимо политическо действие има два модуса: от една страна, постепенното оформяне на пространствата и свободите – кодифицирани като граждански и човешки права, – извоювани от индивидите и групите в сблъсък със суверенната власт. От друга страна, сме свидетели на ускорен процес на нарастващо вписване на човешкия биологичен живот в държавния ред, в резултат на който принципът на суверенността бива неимоверно усилен. „Животът като политически обект е бил по някакъв начин уловен и обърнат срещу системата, която се е заела да го контролира. Именно животът – много повече, отколкото правото – станал залог на политическите борби дори ако те се формулират в правни твърдения. „Правото” на живота, на тялото, на здравето, на благополучието, на задоволяването на нуждите, „правото” – отвъд всякакви потискания и „алиенации” – да се открие какво представлява човек и всичко, което той може да представлява, това право

било политическият отговор на всички онези нови властови процедури” (Фуко, 1993: 195). Следователно системата от граждански и човешки права – именно по начина, по който те за първи път са формулирани в навечерието на Френската революция (чрез конститутивната сила и креативната роля на *Декларацията за правата на човека и гражданина*, приета през 1789 г.) – изгражда централното съпротивително ядро, осигуряващо индивидуалната сигурност и колективната защита срещу новите технологии на властта. Човешките права наистина представляват онази „естествена” противотежест на биополитическата власт, която има за цел да постулира границите на нейното упражняване и да гарантира неприкосновеността на съществуването.

В тази исторически нова властова констелация е налице едно двойно измерение на „политизацията на живота” в корпуса на човешкото тяло. „В това е силата и едновременно дълбокото противоречие на модерната демокрация, която не загърбва свещения живот, а го разпръсва на части и го внедрява във всяко индивидуално тяло, превръщайки го в основния залог на политическите конфликти. Това е и коренът на тайното обръщане на модерната демокрация към биополитиката. Този, който по-късно ще се обособи като носител на правата, по силата на един любопитен оксиморон, като новия суверенен субект, може да се конституира като такъв само възпроизвеждайки суверенното изключение и изолирайки оголения живот в самия себе си. Тялото като субект на модерната демокрация е *нещо двустранно, носител както на подчиняването спрямо суверенната власт, така и на индивидуалните човешки права и свободи*” (Агамбен, 2004: 145). Именно в този пункт можем да изолираме един от друг два ключови елемента: от една страна, е налице процес на еманципиране на правото над собствения живот и смърт от съвкупната система на човешките права, от друга – около човешкото тяло е конструирано едно особено силово поле, което го превръща в прицелната точка на суверенна намеса. Днес и сега на предела на биополитическия хоризонт на всяка национална държава съществува демаркационна линия, бележеща важната точка, в която суверенното решение относно живота се превръща в суверенно решение относно смъртта. Но в нашата съвременност тази линия вече няма статут на граница, която е статична и фиксирана и която разделя „живота” и „смъртта” на две обособени зони със строго разграничени характеристики. Тя по-скоро е възходяща спирала в едно постъпателно движение, която бавно и мъчително, но постепенно обхваща все по-широки полета от това на политическия живот.

Тази теза може да бъде верифицирана чрез фигурата на бежанеца, която е емблематична за целия XX век, а и за началото на XXI век, тъй като именно в нея най-ясно се вижда напрежението между биополитическа власт и човешки права. Изследвайки въпросния „субект”, Хана Арендт убедително доказва, че той вместо напълно и съвършено да vyplъзва

човешките права, в действителност бележи радикалната криза на подобно понятие и на социалната реалност, която стои зад него. „Идеята за права на човека е основана върху предполагаемото съществуване на човешкото същество само по себе си. Същата тази идея се разпада тогава, когато нейните защитници се срещнат с хора, които са загубили всички други качества и специфични връзки освен това, че са човешки същества” (Арент, 1972: 299). Накратко системата от „свещени и ненакърними” човешки права се оказва лишена от каквато и да е форма на сигурност и защита, от момента, в който е вече невъзможно правата да бъдат формулирани като права на гражданите на точно определена държава. Нещо повече, декларациите за човешките права, представляващи законовият фундамент на тяхната социална легитимност в съвременните общества, не са никакви метаюридически норми-ценности, които автоматично задължават местните законодатели да спазват въплътените в тях етически постулати. Обратното, във властовите рамки на биополитическия хоризонт на модерността декларациите за човешките права представляват едно първоначално вписване на човешкия живот в юридико-политическата система на националната държава. Този биологичен живот, който дълго време преди това – в Античността, Средновековието и Ренесанса – е бил политически неутрален, сега излиза на преден план като централен елемент от структурата на държавата и се превръща в постоянна гаранция за нейната легитимност. „Не е възможно да се разбере „националното” развитие и призвание на модерната държава през XIX и XX век, ако се забрави, че онова, което лежи в нейния фундамент, не е човекът като свободен и съзнателен политически субект, а преди всичко оголеният живот на човека, елементарният факт на раждането, носител на принципа на суверенитета в прехода от поданика към гражданина. *Раждането* непосредствено се превръща в *нация* и по този начин между двете понятия няма разлика. Правата са отредени на човека или произлизат от него само дотолкова, доколкото той е незабавно заличаващ се фундамент (който никога не трябва да се появява като такъв) на гражданина” (Агамбен, 2004: 150).

Заклучение: в нашето актуално настояще е налице строга връзка между биополитическата детерминация на суверенитета и системата от човешки права; доколкото биологичният живот се е превърнал в ключово място за суверенно решение, дотолкова е проблематизирано и като резултат – преформулирано отношението между човека и гражданина. Следователно една от основните характеристики на биополитическата власт е необходимостта тя да определя отново и отново прага на онова, което се намира вътре и извън в самия живот. След като основанието на суверенитета – биологичният живот – прониква все по-дълбоко в структурите на държавата, той незабавно се превръща в граница, която постоянно трябва да се преначертава. Бежанецът (и бежанците, чийто брой непрестанно се увеличава през съвременния век и които представляват една зна-

чителна част от световното население) представлява в рамките на новия политически ред на националната държава обезпокоителен елемент преди всичко защото нарушава континуитета на връзката между човека и гражданина, между раждане и националност. По този начин той предизвиква социална криза, която практически оголва основанията на изначалната юридическа фикция за модерния суверенитет. Като най-ярък пример за фундаменталното различие между раждане и нация бежанецът извежда на международната сцена скритата предпоставка на съвременната политика, а именно – биологичния живот.

В този смисъл, както Хана Арендт предлага, бежанецът наистина може да бъде дефиниран като „човек на човешкото право“; първото и единствено реално появяване на човешките права без социалната маска на гражданина. Именно поради тази извънредна причина е толкова трудно или почти невъзможно бежанецът да бъде политически дефиниран. „Връзката раждане-нация, върху която декларацията от 1789 г. основава националния суверенитет, губи своя автоматизъм и собствена регулативна сила по времето на Първата световна война. От една страна, националните държави започват масивно реорганизиране на естествения живот, изолирайки вътре в него един достоен, така да се каже, автентичен живот, и един оголен живот, лишен от значение и политическа стойност (расизмът и евгениката са разбираеми единствено разглеждани в този контекст). От друга страна, човешките права, които някога са имали смисъл само като предпоставка на гражданските права, прогресивно се отделят от тях и биват използвани извън контекста на гражданството, в името на някакво предположаемо представяне и протекция на оголения живот, който все повече бива изтласкван в маргините на националната държава, за да бъде накрая кодифициран като национална идентичност” (Агамбен, 2004: 154-155). Противоречивият характер на тези процеси със сигурност е една от ключовите причини за провала на всички международни усилия на различните комитети и организации, чрез които държавите, Обществото на народите и Организацията на обединените нации (от службата „Нансен” – 1922 г. „до Общия комисариат на бежанците – 1951 г.), чиято дейност според самия техен статут може да има не политически, а „единствено хуманитарен и социален” характер. Същественото е, че всеки път, когато бежанците не представляват индивидуални и изолирани случаи, а както днес все по-често се случва, масов феномен, тези международни организации, както и отделните страни независимо от тържествения им апел относно „свещените и ненакърними права” на човека демонстрират абсолютна неефективност и тотална неадекватност при разрешаването на проблема.

Най-накрая е задължително да се подчертае, че разграничението между хуманитарна и политическа сфера, на което днес сме свидетели, представлява крайната фаза на разделянето на човешките от гражданските права. Но ако хуманитарната сфера продължава да бъде отделена от

политическата, то това неизбежно възпроизвежда фиксирането и изолирането на биологичния живот, на което в нашата съвременност е основан суверенитетът. Крайно необходимо е понятието бежанец и животът, който то представлява, да бъде окончателно разграничено от понятието за човешки права и идеята на Арент, според която съдбата на човешките права и кризата на националната държава са неразделно свързани, да намери своето заслужено не само теоретично място. „Бежанецът трябва да бъде разглеждан като понятие-граница, което радикално поставя под въпрос фундаменталните категории на националната държава, от връзката раждане-нация до връзката човек-гражданин, и така позволява освобождаването на интерпретативно поле за категориално подновяване, целящо изграждането на една политика, в която оголеният живот вече няма бъде отделен и изключен, нито в държавния ред, нито във фигурата на човешките права” (Агамбен, 2004: 156).

Дали наистина не сме в една тъмна гранична зона, там, където бежанецът представлява радикалната метаморфоза на чужденеца? Мисля, че Европейският съюз и държавите членки вече са напълно убедени в подобно заключение.

ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен, Дж. 2004. *Номо Сасер*. София: Критика и хуманизъм.
- Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. София: Критика и хуманизъм.
- Дельоз, Ж., Гатари, Ф. 2004. *Анти-Едип: Капитализъм и шизофрения*. София: Критика и хуманизъм.
- Дуоркин, Р. 2003. *Да се отнасяме към правата сериозно*. София: Критика и хуманизъм.
- Коев, К. 1991. *Метаморфозите на чужденеца*. София: Наука и изкуство и УИ „Св. Климент Охридски”.
- Фуко, М. 1993. *История на сексуалността. Волята за знание*. Плевен: Евразия – Абгар.
- Фуко, М. 2003. „Трябва да защитаваме обществото”. Цикъл лекции в Колеж дьо Франс, 1975-1976. София: ЛИК.
- Шютц, А. 1999. *Чужденецът*. София: ЛИК.
- Agamben, G. 2005. *State of Exception*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. 1961. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. Meridian.
- Arendt, H. 1972. *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*. Harvest/HBJ Book.
- Benhabib, S. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Donnelly, J. 2002. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press.
- Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Pantheon.
- Foucault, M. 1988. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*.

Routledge.

Habermas, J. 1998. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.

Habermas, J. 2000. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. MIT Press.

Simmel, G. 1907. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig.

Simmel, G. 1907. *Philosophie des Geldes*. Leipzig.

Steiner, H., Alston, P. 2000. *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. Oxford University Press.